Supplément à la « Vie Spirituelle »

Octobre 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La reviviscence des mérites dans le pécheur converti

Dans quelle mesure un pécheur, qui recouvre, par la pénitence, l'état de grâce, recouvre-t-il en même temps le mérite de ses bonnes actions d'avant le péché? C'est surtout cette question de la reviviscence des mérites qui a obligé les théologiens à pousser plus à fond l'étude de la relation de nos actes méritoires avec la récompense promise aux justes, dans la vie éternelle.

Nous voudrions, dans cette étude, après avoir rapporté sommairement les principales opinions théologiques sur cette question, exposer et justifier la réponse de saint Thomas, en développant ce qu'il nous dit des récompenses essentielle et accidentelle du ciel et de la relation de nos actes avec chacune de ces récompenses.

I. — *Les opinions théologiques*

Le péché mortel, en nous faisant mourir à la vie de la grâce, mortifie les mérites que nous avaient acquis nos bonnes actions faites en état de grâce, en nous empêchant de recevoir la récompense de vie éternelle due à ces mérites. Mais Dieu n'a pas oublié les bonnes œuvres du

pécheur, et dès que, par la pénitence, l'obstacle du péché est enlevé, nos mérites passés retrouvent leur efficacité. C'est vérité de foi.

Sur le fait de la reviviscence des mérites, pas de discussion entre les théologiens. Bien qu'il n'y ait pas, sur ce point, de définition conciliaire au sens strict du mot, le Concile de Trente, dans le chapitre seizième de sa quatrième session, citant l'épître aux Hébreux, VI, 10 : « Dieu n'est pas injuste, en sorte qu'il puisse oublier votre œuvre, et la charité que vous avez manifestée en son nom », reprend à son compte l'interprétation qu'en donnent communément les théologiens. Il déclare qu'à tous les hommes justifiés, « soit qu'ils aient toujours conservé la grâce une fois reçue, soit qu'ils aient recouvré la grâce perdue », il faut promettre qu'ils obtiendront la récompense de toutes leurs bonnes œuvres faites en état de grâce, pourvu qu'ils meurent en cet état : « Nous devons croire que rien n'est requis en plus (de l'union avec le Christ Jésus) pour que les bonnes œuvres faites en Dieu soient jugées pleinement satisfaisantes à l'égard de la loi qui régit l'état de cette vie et vraiment méritoires de la vie éternelle qui sera donnée en son temps, si cependant les justifiés meurent en état de grâce. »

Nous devons cependant citer, en complément de ce texte, celui où le Concile déclare que le degré de grâce apporté, par la justification, à l'homme adulte, dans le baptême ou dans la pénitence, se mesure à ses dispositions : « Recevant la justice en nous (intérieurement et non par imputation extérieure des mérites du Christ), nous la recevons chacun, selon la mesure que l'Esprit-Saint départit à chaque âme, comme il veut et selon le degré de nos dispositions et de notre coopération individuelle » (ch. VII, Sess. VI).

D'accord sur le fait de la reviviscence des mérites, les théologiens sont très divisés sur le mode et les degrés de cette reviviscence.

Saint Thomas et ses plus illustres commentateurs,

Capréolus, Bannez, Cajetan, distinguent, dans la vie éternelle promise comme récompense aux mérites, un double élément : 1° *la récompense essentielle*, le degré plus ou moins élevé de vision béatifique dont jouira l'élu, et 2° *la récompense accidentelle*, les autres biens qui accompagneront cette vision. Le pénitent n'obtiendra que la récompense essentielle correspondant au degré de charité auquel sa pénitence l'aura ramené, au moment de sa mort. Ce degré peut être inférieur à celui qu'il avait avant son péché; auquel cas il jouira néanmoins de toute la récompense accidentelle méritée par ses bonnes œuvres d'avant son péché. « Celui qui, par la pénitence, ne ressuscite qu'à un degré moindre de charité, obtient une récompense essentielle correspondant au degré de charité dans lequel il est trouvé (à l'heure de la mort), mais il aura plus grande joie des œuvres ainsi faites (avant son péché); ce qui appartient à la récompense accidentelle » (III^{a}, q. 89, art. 5, ad 3^{um}).

A l'opposé de l'opinion de saint Thomas, se trouve celle de Suarez : « Chaque fois qu'un homme, qui a été juste, puis a péché, est justifié, il ressuscite avec un trésor augmenté de grâces; car, tout d'abord il reçoit une nouvelle grâce proportionnée à ses dispositions, puis tout le trésor de grâce qu'il avait avant son péché. Il ressuscitera donc toujours avec une grâce plus grande » (Relectio de reviviscentia meritorum, Disp. II^{a}, Sec. III^{a}, n. 58).

Scot n'avait pas osé contredire si violemment l'expérience qui nous fait voir que le pécheur ne se relève pas toujours, avec une charité aussi généreuse que celle d'avant son péché; mais, soucieux d'assurer la pleine reviviscence des mérites, il prétend que, quel que soit le degré de charité auquel arrive le pénitent, soit au moment de sa conversion, soit au jour de sa mort, il reçoit, à son entrée au ciel, un degré de gloire et de vision béatifique égal à la somme des mérites de toutes ses bonnes actions (in l. IV Sent., Dist. XXII, q. 1, art. 2).

Le fondement commun de ces deux opinions, c'est que

la reviviscence des mérites n'est pas suffisamment assurée, si la récompense essentielle est mesurée au degré de perfection de la contrition du pénitent ou à celui de l'acte de charité qu'il fait au jour de sa conversion. Même au cas où cet acte de charité serait plus fervent que ceux d'avant le péché, ceux-ci seraient sans récompense, puisque l'acte plus fervent mériterait, à lui seul, la récompense essentielle qui lui correspond. Impressionnés par cette raison, un certain nombre de théologiens thomistes ont essayé d'adoucir la réponse de saint Thomas, tout en restant fidèles à son grand principe de la correspondance du degré de gloire au degré de charité, et du degré de charité aux dispositions de celui qui le reçoit.

Jean de Saint-Thomas distingue une double causalité dans les dispositions du pénitent. Non seulement elles appellent un certain degré de charité nouvelle, mais, dans cette même mesure, elles exigent, en outre, la reviviscence de la charité perdue par le péché. « Le pénitent reçoit donc d'abord, selon la mesure de sa contrition, un degré de grâce présente correspondant à la causalité essentielle de ses nouvelles dispositions, puis il lui est en plus rendu un degré de grâce ancienne correspondant à la causalité essentielle, en tant qu'elle n'est pas seulement disposition positive à la nouvelle grâce, mais cause écartant l'obstacle du péché. Si, en dehors de ce degré de grâce, il en est d'autres qui n'ont pu être rendus à cause de la tiédeur des dispositions du pénitent, ils seront rendus, quant à la récompense essentielle, aussitôt que le pénitent arrivera à une ferveur plus grande, à tout le moins au dernier instant de cette vie. » Ainsi seraient à la fois sauvegardées la correspondance de la récompense essentielle avec la charité et la restitution des mérites une fois acquis (Cursus theologicus, t. IX, Disp. XXXVI, art. 2).

Gonet, distinguant, dans le mérite, le droit moral à la récompense du ciel et l'augmentation réelle et immédiate de la grâce sanctifiante, enseigne que le mérite n'obtient jamais d'augmentation de grâce sanctifiante, que dans la

mesure permise par la ferveur croissante des dispositions du pénitent. Mais, en plus du degré de grâce sanctifiante, que le pénitent obtient en correspondance avec le degré de ses bonnes dispositions et du droit à la récompense qui correspond à cette grâce, il recouvre aussi une part du droit moral qu'il avait à la récompense du ciel avant son péché. Cette part est proportionnelle à son degré de contrition, en sorte que s'il se relève avec une charité moitié moindre que sa charité d'avant le péché, il ne recouvrera que la moitié de son droit pour ses bonnes actions d'avant le péché. Il recouvrera le tout quand il sera remonté à son premier degré de ferveur. S'il arrive qu'il ne remonte jamais au degré de charité correspondant au degré du droit moral recouvré par sa pénitence, il recevra, soit à l'heure de la mort, soit à celle de son entrée au ciel, une impulsion de grâce qui lui permettra de faire l'acte de charité plus fervent requis pour le degré de récompense essentielle dû à ses mérites recouvrés (Clypeus theologiae thomisticae, t. V. — De paenitenti, Disp. VI[a], art. 2).

Sans entrer dans la discussion de toutes ces opinions et des objections qu'elles soulèvent, nous allons simplement justifier l'opinion de S. Thomas exposée sans corrections et additions, telle que l'expliquent ses plus fidèles commentateurs (1). Mais, pour en voir le bien fondé, il faut se rappeler et bien comprendre l'enseignement du saint Docteur, sur la distinction de la récompense essentielle et accidentelle du ciel, et sur l'augmentation de la charité qui mesure la récompense essentielle.

II. — *La récompense essentielle et la récompense accidentelle*

La récompense essentielle consiste dans le degré de

(1) A cette thèse de saint Thomas se sont ralliés tout récemment le Cardinal Billot, S.J. (De Sacramentis, vol. II. De Poenitentia, thesis X, p. 117) et le P. d'Alès (De Sacramento Poenitentiae, c. V, thesis 12[a], p. 161 sq.).

vision béatifique dont nous jouirons *immuablement* pendant toute l'éternité.

Il ne faudrait pas nous représenter cette vision béatifique comme une sorte de vision oculaire absorbant toute l'activité de celui qui en jouit et supprimant toute autre opération, à la façon dont nos contemplations d'ici-bas peuvent parfois paralyser toute autre activité dans celui qu'elles captivent.

D'abord il n'y aura pas de vision oculaire de Dieu. Après la résurrection, nos yeux verront un reflet créé de la beauté spirituelle de Dieu, dans le rayonnement des corps glorieux, surtout de celui du Christ; mais ils ne verront pas Dieu lui-même, qui, n'étant point corporel, ne saurait être objet de vision oculaire. Si nous employons l'expression de vision face à face, pour signifier la vision béatifique, c'est qu'ici-bas cette connaissance de vision est celle qui éveille en nous la conscience intérieure amoureuse la plus nette et la plus vive des beautés sensibles qui peuvent exciter et satisfaire notre amour. Mais cette conscience intérieure considérée en elle-même peut donner à qui réfléchit une idée plus approchante encore de la vision béatifique.

Toutes nos connaissances et tous nos vouloirs d'ici-bas ne sont que des dérivations de cette conscience d'être indéfini qui nous distingue de tous les êtres inférieurs et dont l'efficacité perpétuellement sous-jacente à toute notre humaine activité s'affirme dans ce fait que nous ne pouvons rien penser et rien dire, si ce n'est en fonction de l'idée d'être et du verbe être, rien vouloir, si ce n'est en vertu de notre volonté foncière du bien indéfini.

Cette conscience de la réalité créée sous la forme de l'idée d'être indéfini, participation de la lumière du Verbe, n'a pas un égal degré de perfection dans toutes les âmes. et ses degrés de vitalité spirituelle mesurent l'intelligence, la perfection possible du développement de la connaissance naturelle dont chaque homme est capable. Ce développement peut se diversifier en orientation et en étendue, selon le mode et le degré de la culture donnée à l'enfant.

Mais jamais l'éducation ne peut conduire l'enfant au delà des limites de sa capacité intellectuelle foncière déterminée par son tempérament individuel. Son travail et ses maîtres peuvent en faire un homme plus ou moins cultivé, mais ils n'ajouteront rien à son degré d'intelligence foncière. Il aura plus de culture, de *perfection accidentelle*, mais pas plus d'intelligence, de *perfection essentielle*.

De l'ordre naturel, élevons-nous à l'ordre surnaturel. A notre entrée au ciel, notre conscience amoureuse de vie indéfinie deviendra conscience amoureuse immédiate de la vie infinie de Dieu. Mais la béatitude qui s'ensuivra jouera, dans la vie du ciel, un rôle comparable à celui que joue, dans notre vie d'ici-bas, l'aisance et la joie que nous apportent une vie plus intense, une conscience plus parfaite de notre vie naturelle ou surnaturelle. Sans doute, à certains moments, l'extase peut suspendre, chez les saints, toute autre activité; mais cela tient à la disproportion de ces grâces extraordinaires, avec les forces de notre pauvre nature. Dans l'état ordinaire, la perfection de la conscience amoureuse de Dieu, que les saintes âmes peuvent avoir, à l'état habituel, perfectionne plus qu'elle ne gêne le développement de leur activité dans la pratique des devoirs de la vie quotidienne.

Ainsi en ira-t-il au ciel. La conscience amoureuse de la vie infinie de Dieu, qui fera le fond de notre vie bienheureuse, en déterminera le degré de *perfection essentielle*. Mais, de même qu'ici-bas notre conscience amoureuse de vie s'épanouit en activité extérieure, diversifiée selon les circonstances au milieu desquelles se déroule notre existence, ainsi, dans le ciel, notre béatitude foncière et immuable, sans rien perdre de son intensité, s'épanouit-elle en une activité de relations sociales diversifiées, non point seulement par le rang de l'élu, dans les hiérarchies célestes, mais par la place qu'il occupe au milieu des saints de son rang. Il nous est difficile de nous faire une idée exacte de ce que sera cette vie de société entre les élus; mais c'est dans la diversité de son épanouissement

qu'il faut chercher la diversité de la *récompense accidentelle* que saint Thomas distingue de la *récompense essentielle*, et qu'il caractérise en disant que la *récompense accidentelle* est une joie ayant pour objet un bien créé, « *gaudium de quocumque objecto creato* » (IV Sent., Dist. XII, q. 2, art. 1, q. 2), tandis que la *récompense essentielle* a pour objet Dieu lui-même.

Il ne faudrait pas limiter ce bien créé au joyeux souvenir des bonnes actions faites en ce monde. Saint Thomas écrit, il est vrai, que le pénitent mort avant d'avoir récupéré toute la ferveur de sa première charité et par conséquent le degré de récompense essentielle qu'il méritait avant son péché « aura cependant plus de joie des actions faites avant son péché que de celles d'après sa pénitence, ce qui appartient à la récompense accidentelle » (III^{a}, q. LXXXIX, art. 5, ad 3^{um}). Mais il ne dit pas que cette joie procurée par les bonnes actions est simplement le bon souvenir qu'on en garde et que ce bon souvenir est toute la récompense accidentelle. Les auréoles, l'action illuminatrice des saints les uns sur les autres, la joie des prières qui montent vers eux, de la terre, celle des grâces qu'ils obtiennent pour ceux auxquels ils s'intéressent, ne sont pas simple souvenir du passé et appartiennent à la récompense accidentelle. Saint Thomas nous fait remarquer que la récompense accidentelle d'un martyr peut dépasser celle d'un confesseur qui, par ailleurs, à raison d'un degré supérieur de charité, jouira d'une récompense essentielle plus grande (Suppl., q. XCVI, art. 6, ad 3^{um}). Outre sa joie essentielle déterminée par son degré de charité, l'apôtre, qui aura vécu de longues années, dans les labeurs de l'apostolat, aura, dans la vie sociale du ciel, des joies accidentelles correspondant aux multiples relations de bienfaisance de son apostolat. Ces joies accidentelles dépasseront peut-être en extension les joies accidentelles d'une sainte contemplative, bien qu'elles restent toujours inférieures en qualité au degré supérieur de joie essentielle. Cette infériorité ne doit pas nous les faire sous-estimer;

elles sont de beaucoup supérieures à nos joies de la terre.

Estimant à sa valeur la récompense accidentelle, nous comprendrons plus facilement l'enseignement de saint Thomas sur le mérite de nos œuvres et sur la reviviscence de ce mérite, quand il a été mortifié par le péché.

III. — *Nos mérites et leur reviviscence*

Voici un texte qui résume, de façon très précise et très complète, la pensée du saint Docteur sur cette question :

« Pour l'estimation du mérite, deux éléments sont à considérer. Il y a d'abord le principe radical de charité et de grâce, d'où procède l'acte méritoire. Au degré du mérite de cette charité correspond la *récompense essentielle*, qui consiste dans la jouissance de Dieu même. Celui qui agit sous l'impulsion d'une charité plus grande jouit plus parfaitement de Dieu. Une seconde estimation du mérite se fait d'après la grandeur de l'œuvre, qui peut être mesurée en elle-même ou relativement à celui qui la fait. La veuve qui a jeté au trésor du temple deux petits sous a fait une aumône moindre, absolument parlant, que les riches qui ont donné de grands présents ; mais, au témoignage de Notre-Seigneur, l'aumône de la veuve est proportionnellement plus grande parce qu'elle dépassait les moyens de la pauvre femme. Cependant, qu'elle soit relative ou absolue, cette grandeur de l'œuvre (considérée indépendamment de la charité) n'appelle que la récompense accidentelle » (I^a, q. xcv, art. 4).

Pour saint Thomas, c'est la charité seule, le degré de notre union amoureuse avec Dieu, qui peut mériter et mesurer le degré de notre participation à la vie divine, de notre vision béatifique : « Parmi ceux qui voient Dieu dans son essence, tel bienheureux le verra plus parfaitement qu'un autre,... et cela, parce que son intelligence aura sur celle de l'autre la supériorité d'une faculté de pénétration plus grande pour cette vision de Dieu. Or

cette faculté de vision de Dieu n'appartient pas à l'intellect créé, de par sa nature : elle lui est apportée par la lumière de gloire. Mais le bienheureux reçoit d'autant plus de lumière de gloire, qu'il a plus de charité; car où la charité est plus grande, le désir est plus grand, et ce désir prépare mieux le désirant et le rend plus apte à recevoir le désiré. C'est pourquoi celui qui aura davantage de charité verra Dieu plus parfaitement et jouira d'une béatitude meilleure » (Ia, q. XII, art. 6).

C'est la charité seule qui nous proportionne à la vision béatifique et à ses différents degrés. Les œuvres des autres vertus ne méritent la vision béatifique que dans la mesure où elles sont inspirées par la charité : « Le principal du mérite réside dans la charité, car il faut d'abord considérer que la vie éternelle consiste dans une jouissance qui a Dieu pour objet. Or le mouvement qui oriente l'esprit de l'homme vers la jouissance du bien divin est l'acte propre de la charité, acte par lequel tous les actes des autres vertus sont ordonnés à cette même fin en tant que les autres vertus sont commandées par la charité. C'est pourquoi le mérite de la vie éternelle appartient d'abord à la charité et secondairement seulement aux autres vertus, en tant que leurs actes sont sous l'empire de la charité. De plus, il est manifeste que ce que nous faisons avec amour est ce qu'il y a de plus volontaire. D'où il suit qu'à raison du volontaire requis pour le mérite, c'est encore à la charité qu'il faut principalement l'attribuer. » (Ia IIae, q. CXIV, art. 4)

A ceux qui lui objectent que l'Évangile me promet pas la récompense aux vertus, mais aux actes, et aux actes de toutes les vertus et non seulement à ceux de la charité, saint Thomas répond : « Bien que l'inclination habituelle de charité, comme celle de n'importe quelle vertu, ne soit pas le mérite auquel est due la récompense, elle est cependant toute la raison du mérite de l'acte, et c'est pourquoi les récompenses se diversifient selon sa diversité. Il faut cependant reconnaître qu'on peut déterminer un cer-

tain degré de mérite d'après le genre de l'œuvre commandée par la charité; auquel cas, il ne s'agit plus de mérite quant à la récompense essentielle qui est la joie du bien divin, mais quant à la récompense accidentelle qui est la joie de quelque bien créé » (Suppl., q. XCIII, art. 3, ad 3^{um}).

Ainsi donc pour saint Thomas, la relation de mérite qui existe entre nos actes bons et la récompense essentielle ou accidentielle de la vie éternelle n'est pas une relation extrinsèque, uniquement fondée sur la promesse de Dieu et pouvant se comparer à une monnaie d'achat dont l'addition matérielle pourra mesurer la totalité de notre mérite, indépendamment de nos dispositions finales, à notre sortie de ce monde. La récompense essentielle, le degré de vision béatifique est en relation interne, vivante avec notre charité d'ici-bas. Cette charité « demeure », nous dit saint Paul; elle ne fait que s'épanouir, à notre entrée au ciel, comme le bouton de la fleur s'épanouit en corolle, quand il fait éclater son enveloppe. La charité de nos derniers instants résultante de tous les actes de notre vie sera la mesure de notre charité au ciel. A cette résultante tous nos actes méritoires auront concouru, non seulement les actes fervents qui auront marqué nettement les différents degrés de notre ascension en charité, mais aussi les actes moins fervents (1) qui n'auront fait que préparer les actes

(1) Les actes moins fervents, *actus remissi*, sont de deux sortes : ceux qui sont moins fervents à raison de la matière sur laquelle ils s'exercent, et ceux dont la moindre ferveur est délibérément voulue. A la première catégorie appartient tout ce que le programme habituel de nos journées comporte d'actes faciles et agréables, tel que lectures intéressantes, récréations, repas, sommeil, etc. La moindre ferveur de ces actes ne nous est pas imputable à faute. L'appoint qu'ils apportent à l'élan de notre mouvement vital vers le progrès de la charité n'est mêlé d'aucune inclination s'opposant à ce même progrès de charité. Il en va tout autrement des actes moins fervents de la seconde catégorie, de ceux dans lesquels, pour satisfaire une inclination de nature, nous *refusons* l'œuvre meilleure que le Saint-Esprit nous propose comme étant, *hic et nunc*, la nourriture propor-

plus fervents, en entretenant notre volonté dans la facilité de la pratique de la charité et en méritant immédiatement les grâces actuelles qui permettront l'acte plus fervent. Notre progrès de charité, en ce monde, est un développement vital auquel tous nos actes bons concourent, comme tous les éléments de notre nourriture à notre vie naturelle. Ce n'est pas seulement saint Thomas qui compare ainsi le progrès de notre vie surnaturelle à celui de notre vie naturelle ; c'est aussi Notre-Seigneur : « Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé » (Jean, IV, 34).

Tout autre est la conception de Suarez. Pour lui, le mérite est considéré comme une monnaie d'achat, sans autre relation de la récompense avec l'œuvre bonne, que celle de la quantité de mérite fixée par la promesse de Dieu à chaque œuvre méritoire, en fonction de sa valeur absolue ou relative. Le mérite final est le résultat de l'addition matérielle de tous les mérites attachés à chaque acte particulier. Supposons un homme qui aurait posé une succession d'actes de charité représentable par le schéma suivant : 1, 1, 2, 2, 3, 3, 2, 1, 4, 5, 7, 1, puis interruption par le péché mortel et reprise, après conversion, d'une nouvelle série, 2, 3, 4, 2, 5, 3. Cet homme recevrait un degré de vision béatifique représentable par le total de tous ces chiffres, soit par 53, quel que soit le degré de sa vertu de charité au moment de sa mort.

C'est bien ainsi, en effet, que le banquier compte le

tionnée à notre degré actuel de charité, et nous choisissons une œuvre moins bonne et plus facile. C'est à ces actes délibérément moins fervents, à ces imperfections voulues, à ces péchés véniels d'omission, que s'applique la remarque de saint Thomas dans le *Sed contra* de l'article 6 de la q. XXIV, IIª IIæ : « Parfois l'acte de charité est posé avec quelque tiédeur et mollesse; auquel cas, il ne conduit pas à un degré plus excellent de charité, mais dispose plus tôt à un degré moindre : « Quandoque aliquis actus charitatis cum aliquo tepore vel remissione committitur. Non ergo perducit ad excellentiorem charitatem, sed magis disponit ad minorem. »

total des chèques qu'il doit payer ou des traites qu'il doit toucher, le total aussi du traitement qu'il doit à ses diverses employés, soit à raison du nombre des jours de travail, soit au prorata de la quantité d'ouvrage fourni. Mais ce n'est pas ainsi qu'il estimera le degré d'avancement, le grade qu'il doit donner à chacun de ses employés pour la bonne organisation de sa banque. Ce degré sera mesuré très justement et de l'aveu de tous, non pas à la quantité de travail fourni, mais à la valeur technique acquise par l'employé, au cours de son service, à sa capacité professionnelle. Il en va de même dans l'armée. L'avancement, la détermination du grade mérité ne se mesure pas au nombre des actes de bravoure, mais au degré de capacité pour le commandement et la direction des opérations militaires. Dans toutes les hiérarchies de ce monde rationnellement organisées, l'ascension à un grade supérieur n'est accordée, comme récompense, qu'au mérite qui vient de l'augmentation de la valeur professionnelle du méritant. Les autres mérites, le simples dévouement du soldat ou de l'employé qui n'augmente pas leur puissance d'action, leurs services répétés, peuvent leur valoir des témoignages honorifiques ou des avantages pécuniaires, mais non point le passage à un grade supérieur.

Ainsi en va-t-il de la hiérarchie de la vie surnaturelle en ce monde et en l'autre. Nous pouvons, à la rigueur, concéder à l'imagination suarézienne une notation chiffrée de la valeur des actes méritoires et de la vertu de charité, mais en nous rappelant que cette notation quantitative d'une réalité qualitative appelle des réserves et serait fautive, si elle devait nous obliger à considérer la résultante d'une évolution vitale, son résultat final, comme le total d'une addition, en sorte que la multitude des actes médiocres pût suppléer à leur infériorité en perfection. En ce cas, une vieille centenaire, qui aurait mené la vie la plus banale, avec pas mal de péchés mortels au cours de cette vie, pourrait être élevée en gloire, au-dessus de

sainte Agnès trop tôt martyrisée pour arriver à un aussi beau total de petits mérites.

Le progrès vital, surtout en fait de vie d'esprit, n'est pas une addition, et son résultat final ne s'estime pas comme un total, mais d'après l'état auquel, finalement, il a conduit le vivant. A en juger d'après la doctrine de saint Thomas, la vie représentée par le schéma précité obtiendrait un degré de gloire dont la notation quantitative serait 5 et non pas 53, un degré de gloire essentielle égal à celui du meilleur acte de charité posé depuis la conversion du pécheur, même si ses derniers actes étaient inférieurs à ce degré, car si nos actes de charité peuvent être inférieurs au degré de notre vertu, la vertu elle-même reste toujours égale au plus fervent de ses actes, tant qu'elle n'a pas été supprimée par le péché mortel.

Mais alors que devient la reviviscence des mérites dans le cas du pénitent? Ces mérites retrouvent exactement la même efficacité qu'ils avaient avant le péché. Tous méritent au pénitent la vie éternelle; tous ont concouru à l'amener à son degré présent de grâce sanctifiante et tous concourent encore à lui valoir les grâces actuelles dont il a besoin pour continuer à développer sa vie surnaturelle et à la défendre contre de nouveaux périls. Mais, après la conversion, comme avant le péché, l'augmentation réelle de charité appelée par tous ces actes méritoires reste subordonnée à l'usage que fera le pénitent de la grâce actuelle, pour des actes plus fervents, qui le mettront en disposition de recevoir un degré supérieur de grâce sanctifiante et de charité.

A sa mort, il recevra un degré de gloire essentielle proportionné au degré final, non pas de son dernier acte, mais de sa charité habituelle. Ce degré final sera la récompense de tous ses mérites, comme son état final sera la résultante de tous ses actes. Si ce degré reste inférieur à certains actes plus fervents antérieurs à l'état de péché dans lequel le pénitent aura quelque temps vécu, il ne peut accuser, de ce déficit, que l'imperfection

de sa pénitence, comme le damné ne peut accuser que son péché, s'il est frustré de la vie éternelle que lui méritaient ses premières bonnes actions.

Mais si le degré de récompense essentielle, de vision béatifique, se mesure exactement à l'essentiel de l'état d'âme de l'élu entrant au ciel, la récompense accidentelle, l'épanouissement de la vie essentielle de l'élu dans ses relations avec les saints du ciel, de la terre et du purgatoire n'est plus mesurée et modalisée par l'intensité de sa charité, mais par la nature, le nombre et l'importance des actes de vertu qu'il aura faits sous le commandement de sa charité, selon les diverses circonstances de sa vie mortelle.

Cette doctrine de saint Thomas, dans sa logique austérité, nous paraît de beaucoup préférable, non seulement à celle de Scot et de Suarez, mais encore aux systèmes thomistes intermédiaires qui essaient de limiter, par des hypothèses arbitraires, les conclusions des deux grands principes qui, pour saint Thomas, dominent toute cette question : 1° Le degré de notre charité habituelle ne dépasse jamais le degré vital des dispositions auxquelles nous amènent nos actes libres, sous l'impulsion de la grâce actuelle; 2° c'est le degré final de notre vertu de charité qui mesure le degré de notre vision béatifique.

La thèse de Suarez paraît plus consolante, mais cette consolation endort la paresse et la tiédeur de la pénitence. Ce sont là d'ailleurs des arguments qui n'ont que bien peu de valeur en fait de vérité théologique. Ainsi que le note le Cardinal Billot, S. J., « il faut prendre garde, en pareille matière, de donner trop d'importance à l'argument de consolation, en adoptant une opinion, simplement parce qu'elle est plus consolante. La vraie consolation est celle qui ne s'appuie pas sur des imaginations, mais sur la vérité dont il est écrit : *La vérité du Seigneur demeure éternellement* » (loc. cit., p. 117).

P. Ét. Hugueny, O. P.,
professeur aux Facultés catholiques de Lyon.

Saint Thomas et saint Jean de la Croix

De divers côtés, en particulier depuis la publication du très beau livre *Saint Jean de la Croix* (1) de notre ami le P. Bruno, C. D., on a écrit sur les rapports de saint Jean de la Croix et de saint Thomas. Des vues, à notre avis très justes, ont été exposées sur ce point par M. J. Maritain dans la préface de ce même ouvrage, vues qu'il a développées dans une conférence qui paraîtra sans doute bientôt. Nous avons aussi plusieurs fois touché cette question, surtout dans l'*Amour de Dieu et la Croix de Jésus* (introduction et épilogue), et nous voudrions y revenir ici à l'occasion d'un compte rendu de ce livre paru récemment dans le Bulletin Thomiste, mai-juillet 1930, sous la signature du P. Hugueny (p. 85 à 95). Le livre s'efforçait de montrer l'harmonie *des principes* de saint Thomas et de la doctrine de saint Jean de la Croix.

Le P. Hugueny veut bien écrire (p. 86) : « Nous souscrivons pleinement aux conclusions de l'auteur sur les questions capitales de l'amour pur, de l'habitation de la sainte Trinité dans nos âmes, de la nécessité de la Croix dans la vie chrétienne et d'un crucifiement proportionné au degré de vie surnaturelle qui doit nous être départi. *Si tamen compatimur ut et conglorificemur*. Pas d'exagération dans l'insistance de l'auteur à réclamer la contemplation comme source de la vraie vie apostolique... Nous sommes aussi d'accord avec lui pour reconnaître la nécessité de la purification des sens à l'entrée de la vie illuminative. »

(1) Cet ouvrage vient d'être récemment couronné par l'Académie française.

Nous sommes heureux de cet accord, qui porte, comme le dit le Père, sur la substance de l'ouvrage (1).

Nous voudrions examiner ici trois observations qu'il nous fait sur l'interprétation de certains textes pris surtout dans les œuvres de saint Thomas et dans celles de saint Jean de la Croix, en particulier sur l'universelle nécessité de la purification passive de l'esprit pour entrer dans l'union transformante, et sur la psychologie de l'imperfection. Ces bienveillantes critiques nous permettront ainsi de revenir plus à fond sur des points de doctrine très importants.

La nécessité des purifications passives.

La conception que saint Thomas s'est faite de l'amour de Dieu et de la façon dont il doit grandir en nos âmes gagne à être comparée avec l'enseignement des plus grands mystiques. On découvre alors en elle des aspects supérieurs qui n'apparaissaient pas à première lecture; mais il importe de bien tenir compte toujours de la différence de la terminologie et de celle des points de vue, abstrait et spéculatif chez saint Thomas, concret ou descriptif et immédiatement pratique chez les mystiques.

Le P. Hugueny remarque à bon droit qu'il ne faut pas trop accentuer ce qui distingue la conception thomiste de l'amour de Dieu de celle de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor. C'est ce que nous avons dit nous-même

(1) Disons en passant, au sujet de l'unité de celui-ci, que les rapports intimes, qui rattachent à l'amour de Dieu le mystère de la croix, la mortification, les purifications passives et l'union transformante, fondent au point de vue moral et spirituel une unité plus qu'accidentelle. Il en est de même du livre du Père Chardon, que nous avons souvent cité, en mettant en relief les principes qui assurent son unité foncière. C'est là pour nous ce qui importe dans son œuvre et non telle de ses remarques sur Elie « qui venturus est », remarque que nous avons citée dans une note, non pour la matérialité du fait, mais pour l'idée qu'elle suggère.

à propos de la systématisation récemment proposée de ces deux conceptions (1).

Mais si saint Bernard et Richard, qui ont souvent parlé de la violence de l'amour divin dans les périodes crucifiantes de la vie des saints, sont *plus près* de saint Thomas que nous ne paraissons le dire, y a-t-il de sérieuses difficultés à trouver la moindre allusion à ces purifications passives dans les œuvres de saint Thomas?

On nous fait remarquer (p. 88) : « De tous les passages de saint Thomas auxquels nous renvoie le P. Garrigou-Lagrange aucun ne parle spécialement de la purification passive de l'esprit... Jamais saint Thomas ne dit un mot de ces épreuves de la nuit de l'esprit, pas même dans ce fameux art. 5 de la q. 61, Iª IIªᵉ (utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares)... Le P. G.-L. insiste beaucoup sur les mots « *purgatoriae* » et « *purgati animi* », mais si le mot lui suffit, il faut dire que la découverte de

(1) Le P. Hugueny remarque (p. 87) : « Il ne faudrait pas atténuer (p. 79, n. 1), mais au contraire accentuer les réserves sagement faites par le P. Rousselot à la systématisation qu'il propose des enseignements de saint Bernard et de Richard de Saint-Victor sur la charité. »

C'est bien ce que nous avons fait : nous n'avons pas atténué, mais *accentué* les réserves du P. Rousselot sur la distance qui sépare la conception de saint Bernard de celle de saint Thomas. Nous avons noté (p. 81) que dans le *De diligendo Deo*, c. xv, saint Bernard formule des principes qui font prévoir la doctrine de saint Thomas, mais que dans ses Sermons sur le Cantique, composés plus tard, il parle plus explicitement, selon son expérience, de la violence de l'amour divin, qui triomphe de tout ce qui n'est pas lui, et semble parfois exclure tout amour de soi.

Puis nous avons conclu, p. 99 : « Est-ce à dire que la conception de saint Bernard est aussi différente de celle de saint Thomas que le pense le Père Rousselot? Contient-elle au contraire ici et là sous ses métaphores et de façon confuse les principes que formulera clairement le Docteur Angélique, comme paraît l'admettre Massoulié? Nous inclinons à le penser, d'autant que le Père Rousselot a oublié de mettre en relief un point capital de la doctrine de saint Thomas : « *l'amour, loin de tirer à nous l'objet aimé, nous tire vers lui.* » ...Cela nous rapproche de saint Bernard. » — Item, p. 108.

Quant à Richard de Saint-Victor, dans ses spéculations sur l'amour, à propos de la S. Trinité, il diffère très notablement de ce que dira saint Thomas, qui l'a du reste noté en plusieurs textes que nous avons cités (p. 101).

la nuit de l'esprit remonte à Macrobe et à Plotin, car c'est à eux que saint Thomas emprunte les termes de cette distinction des vertus en quatre degrés. »

Nous pourrions répondre par une analyse approfondie de cet article de saint Thomas en montrant l'élévation des *virtutes purgati animi*, élévation bien rarement atteinte, qui suppose les purifications passives, effets surtout des dons de science et d'intelligence. Mais le P. H. sera facilement d'accord avec nous s'il veut bien se rappeler ici ce qu'il a dit lui-même un peu plus haut (p. 87), à propos de la distinction *spécifique* des vertus morales *acquises* et des vertus morales *infuses* (Iª IIªᵉ, q. 63, a. 4) : « C'est bien Aristote (ajoutons : et parfois Macrobe et Plotin) qui fournit à saint Thomas sa gamme des vertus morales, mais sous l'influx de la charité cette gamme est transposée d'une octave. » Et c'est par là que saint Thomas rejoint les textes de saint Grégoire, de saint Bernard, d'Hugues de Saint-Victor, où, le P. H. le reconnaît, ils ont parlé de purifications passives (1). Cette remarque donnerait la solution de plusieurs autres difficultés qui peuvent se présenter à l'esprit (2).

De plus, si saint Thomas n'a point traité *ex professo* des purifications passives des sens et de l'esprit, il nous a donné les *principes* qui les peuvent expliquer, et il y fait allusion en nous parlant de l'action purificatrice du *don de science*, qui, sous l'inspiration du Saint-Esprit, nous montre le vide des choses créées, la gravité du péché et de ses suites, et celle supérieure du *don d'intelligence*. Il assigne explicitement (IIª IIªᵉ, q. 8, a. 7) à ce dernier

(1) Notons aussi que dans les *Morales* de saint Grégoire il y a beaucoup plus que « quelque mention des épreuves passives ».

(2) C'est ainsi que le chapitre que nous avons consacré à la mortification de *l'activité* dite « *naturelle* » ou « *non sanctifiée* » correspond à ce que dit saint Thomas de la distinction spécifique des vertus morales *acquises* qui ont un motif accessible à la seule raison naturelle, et des vertus morales *infuses*, qui ont un motif surnaturel. Cf. Iª IIᵃᵉ, q. 63, a. 4.

un rôle *purificateur* à l'égard de la partie supérieure de l'âme, et la purification qui procède de lui n'est pas l'active, celle que nous nous imposons à nous-mêmes, mais *la passive*, qui provient d'une illumination et inspiration spéciale de l'Esprit-Saint. Après Philippe de la Trinité, Valgornera, Meynard et beaucoup d'autres, nous avons longuement insisté sur ce point de l'ouvrage en question (t. I, p. 475, p. 564-566). « Ce don purifie notre esprit, en l'élevant au-dessus des images sensibles et des erreurs » (IIª IIᵃᵉ, q. 8, a. 7). Il nous fait voir comme à la lumière d'un éclair le prix de la fin dernière (a. 3). Il est le principe d'une haute mais obscure contemplation, car il nous montre de l'infinie grandeur de Dieu plutôt ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est (cf. a. 8). Or c'est ce qui a lieu précisément dans la nuit de l'esprit où l'on connaît de façon quasi expérimentale et si frappante le contraste de l'infinie grandeur de Dieu et de la misère de l'homme.

Enfin le P. H. reconnaît, nous l'avons vu, la nécessité de la purification passive *des sens* à l'entrée de la voie illuminative; pourquoi la purification passive *de l'esprit* serait-elle *moins nécessaire* comme préparation à l'union parfaite, qui est l'union transformante? Saint Jean de la Croix a bien montré cette nécessité au début du livre II de la *Nuit obscure*, en parlant des défauts des avancés.

S'il y a, comme le dit Tauler, « d'aimables gens dont l'âme est égalisée et abandonnée » et pour lesquels la purification est moins douloureuse, il reste vrai, comme le reconnaît le P. H. (p. 91), que « le crucifiement en union avec Notre-Seigneur est la condition et même la mesure de la sanctification. Il est évident que les âmes vraiment aimantes sentent grandir, avec leur charité, le tourment de leur soif inassouvie de Dieu, la contrition de leurs imperfections vues à la lumière divine, et qu'elles entrent en participation des douleurs du Cœur agonisant de Notre-Seigneur versant des larmes de sang sur la perte de tant d'âmes... » Cela, personne ne le conteste, et saint Thomas certes ne l'a pas ignoré.

Nous n'avons d'ailleurs jamais soutenu que les degrés d'union à Dieu décrits par sainte Thérèse dans les IV^e^ et V^e^ Demeures requièrent la purification passive de l'esprit; ce serait une erreur de le prétendre, et nous avons plusieurs fois noté (p. 533-542) que cette purification correspond au début de la VI^e^ Demeure où elle est suffisamment indiquée. Et même s'il s'agit de ce qui est essentiel à *l'union transformante*, dont il est parlé dans la VII^e^ Demeure, nous avons remarqué qu'elle ne requiert pas toujours une nuit de l'esprit aussi douloureuse que celle décrite par saint Jean de la Croix. « Ces épreuves, avons-nous dit p. 672, n'ont pas toujours le caractère aigu, décrit par un Tauler ou un saint Jean de la Croix, qui nous les montrent dans toute leur profondeur chez des âmes contemplatives appelées à arriver très haut et dont beaucoup sont des âmes réparatrices. Sans doute chez les personnes vouées à l'apostolat, ces croix intérieures, même si elles existent, se remarquent moins, car elles sont mêlées aux difficultés de la vie apostolique. Mais d'une façon ou d'une autre ne faut-il pas passer par ce creuset purificateur, où grandit beaucoup, avec l'humilité et la patience, la charité fraternelle qui est le grand signe de l'amour de Dieu? » N'oublions pas que parmi les signes de perfection Notre-Seigneur nous a donné aussi celui-ci qui se réalise dans les purifications passives : « *Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est. Omnem palmitem, qui fert fructum, purgabit eum ut fructum plus afferat.* » Et s'il y a des cas où cette épreuve, unie à la maladie, est assez difficile à discerner du *simili*, en beaucoup d'autres elle est parfaitement manifeste. Les prédécesseurs de saint Jean de la Croix n'avaient pas approfondi ce sujet, comme il l'a fait lui-même, et certes son livre de *la Nuit obscure* marque un sérieux progrès de la théologie mystique; nul évidemment ne le contestera plus aujourd'hui.

*
* *

Comment saint Jean de la Croix a-t-il connu la doctrine de saint Thomas?

Quant à la connaissance que ce grand mystique eut de la doctrine de saint Thomas, c'est au livre récent du P. Bruno qu'il faut se rapporter. Il nous dit que, pendant les années qu'il passa à l'Université de Salamanque, il suivit les cours du dominicain Mancio a Corpore Christi, qui expliquait la Somme de saint Thomas article par article, d'après Cajetan, et qu'ensuite il organisa les études des premiers novices de la réforme, et s'occupait de leurs travaux théologiques pendant qu'ils suivaient les cours de l'Université d'Alcala. Il eut ainsi l'occasion d'étudier de plus près saint Thomas sur les questions qui avaient pour lui plus d'intérêt. Comme nous l'écrivait dernièrement Dom Ph. Chevallier, O. S. B., qui étudie depuis de longues années l'œuvre de saint Jean de la Croix dont il achève une traduction nouvelle : « Saint Jean de la Croix a connu l'enseignement de saint Thomas qui se donnait alors à Salamanque, mais il n'a jamais pu faire l'effort analytique et synthétique qui a formé les grands thomistes du XVI[e] et du XVII[e] siècle. Par contre, je n'ai jamais pu noter un véritable désaccord entre saint Thomas et lui. Si, matériellement prises, plusieurs de leurs affirmations ne concordent pas (comme l'attribution de l'espérance à la mémoire), intelligemment prises, elles ne sont pas contraires l'une à l'autre, mais appartiennent à des perspectives différentes : chez saint Thomas à la perspective de la distinction théorique, chez saint Jean de la Croix à celle de la complexité pratique. »

Le P. H. écrit à ce sujet (p. 89) : « Il est bien évident qu'il n'y a pas opposition de doctrine... mais il y a changement de perspective et de vocabulaire. » Nous avons nous-même insisté sur ce point dès la première page de notre étude : « Les œuvres des grands maîtres de la spé-

culation théologique, comme saint Thomas, et celle des mystiques proprement dits, comme saint Jean de la Croix présentent de sérieuses différence de forme et de point de vue, et il est utile de les confronter, non pas pour établir entre elles une concordance qui supprimerait leur originalité propre et la différence des points de vue, mais pour voir si, à raison même de cette différence, ces œuvres ne s'éclairent pas mutuellement. »

Si nous avons choisi entre tous les mystiques saint Jean de la Croix, c'est parce qu'il est canonisé, Docteur de l'Église en ces matières, c'est qu'il a étudié plus que personne les purifications passives dont nous devions parler, c'est enfin que, loin de dédaigner, comme certains mystiques, la théologie scolastique, il a un grand respect pour elle, surtout, disions-nous, pour le Docteur Angélique auquel il entend rester fidèle, en particulier sur les questions relatives à la grâce habituelle et actuelle, aux vertus infuses et aux dons du Saint-Esprit, à l'habitation de la sainte Trinité en nous et au plein développement de l'esprit de foi et de la charité.

Certes une première lecture de saint Jean de la Croix permet de noter certaines différences matérielles entre les deux Docteurs. Le P. H. signale après plusieurs autres que saint Jean de la Croix tient pour fondamentale la distinction des trois facultés : entendement, mémoire, volonté, qui font de notre vie profonde l'image de la sainte Trinité. Cette distinction, courante chez les Augustiniens, a-t-elle été admise par saint Jean de la Croix comme une *distinction ontologique* de trois facultés réellement distinctes, en quoi il s'opposerait à saint Thomas, ou simplement comme une *description psychologique* du point de vue de l'expérience interne de notre vie profonde? Il semble bien que c'est à ce second point de vue qu'il se place, étant donné son but, plus pratique que spéculatif. Tel est aussi le sentiment de M. J. Maritain dans la Préface du *Saint Jean de la Croix* du P. Bruno. De même lorsqu'il parle du fond de l'âme et de ses opérations les plus intimes, il

n'entend pas affirmer contre saint Thomas que la substance de l'âme soit immédiatement opérative par elle-même, indépendamment de ses facultés. Il tient que l'âme ne connaît que par l'intelligence et les sens, qu'elle ne veut que par la volonté ; mais il parle d'une façon descriptive du fond même des facultés supérieures qui dimanent de la substance de l'âme.

De même encore il est difficile de dire quelle distinction il lui est arrivé de mettre une fois ou l'autre entre l'imagination et la fantaisie qui signifie parfois un goût passager qui n'a d'autre règle que l'imagination.

On nous dit, d'après la traduction Hoornaert, que dans *le Cantique spirituel*, str. XIV, dern. vers, p. 97, il a mis, contrairement à saint Thomas, la fruition dans l'intelligence et non dans la volonté. On lit en effet dans cette traduction : « La fruition ou la vue de Dieu se produit, d'après l'enseignement de la théologie, dans l'entendement. » Il reste à savoir si, dans l'original espagnol, le premier mot ne serait pas équivalent à « béatitude » ; dans ce cas il n'y aurait pas opposition avec saint Thomas (1).

(1) D'après la nouvelle traduction de Dom Ph. Chevallier, traduction qui suit de très près l'espagnol, on lit en cet endroit, str. 13e (14e chez Hoornaert), 5e vers : « De même que le murmure produit par l'air ou le vent qui souffle pénètre subtilement dans le conduit de l'oreille, de même cette *connaissance* très fine et très délicate pénètre avec une admirable saveur et douceur au fond de la substance de l'âme ; ce qui *cause un plaisir* bien au-dessus de tous les autres (énumérés précédemment). Pourquoi cela ? parce que l'âme reçoit une connaissance substantielle sans accidents et sans images, communiquée à l'intellect dénommé par les philosophes soit passif soit possible, du fait qu'il reçoit passivement, sans travail de sa part. L'âme y trouve ses plus grandes délices, vu qu'elles sont dans l'intelligence, siège de la fruition, pour parler en théologien, qui consiste à voir Dieu. »

Tel est le passage, l'accent y est mis partout sur *la joie qui dérive d'une certaine connaissance de Dieu*. Certes un thomiste très attentif à la terminologie de saint Thomas préférerait lire à la dernière phrase : « L'âme y trouve ses plus grandes délices, vu qu'elles viennent par

*
* *

Saint Jean de la Croix aurait-il soutenu que le don de crainte est le don suprême, et celui de sagesse le moins élevé ?

Le P. H. (p. 90) remarque enfin que dans ce même *Cantique spirituel*, str. 26 (tr. Hoornaert p. 162), contrairement à saint Thomas, saint Jean de la Croix « classe les dons du Saint-Esprit d'après l'énumération d'Isaïe, le don de sagesse étant le moins élevé et celui de crainte de Dieu, le don suprême ».

Nous avons lu souvent ce passage du *Cantique spirituel*, nous n'avons jamais pu l'entendre ainsi ; très certainement saint Jean de la Croix n'a jamais considéré le don de crainte comme le don suprême ; nous en avons bien des preuves dans son œuvre, ne serait-ce que par l'image dessinée par lui au début de la *Montée du Carmel* pour figurer l'ascension du sommet de la perfection, image où il a écrit au-dessus des vertus morales les sept dons en mettant celui de crainte au bas de l'échelle et celui de sagesse au plus haut degré.

Le don suprême dirige les autres, saint Jean de la Croix ne l'ignorait pas, et comment le don de crainte, qui n'est pas dans l'intelligence, les dirigerait-il ? — Tout ce qu'a écrit l'auteur de *Nuit obscure* et de *Vive flamme*

l'intelligence, siège de la béatitude qui consiste à voir Dieu. » Mais saint Jean de la Croix veut dire que la joie spirituelle dérive de la connaissance de Dieu, toute proportion gardée ici-bas comme au ciel. En cela il est pleinement d'accord avec saint Thomas et, à moins qu'on ne veuille épiloguer sur l'heure, personne ne s'y trompe. — De même lorsqu'il parle en ce même texte d'une connaissance substantielle sans accidents et sans images, il s'agit de l'inspiration spéciale du Saint-Esprit, reçue par les dons, et qui n'est pas communiquée par la voie des sens, mais nous élève de plus en plus au-dessus du sensible.

sur la sagesse et la contemplation montre que pour lui elle est supérieure à la crainte.

Le Docteur mystique, si habitué à la lecture des Livres saints, savait bien que, dans l'ascension de l'âme vers Dieu dont parle souvent saint Augustin, selon l'expression de l'Écriture *la crainte est le commencement de la sagesse*, et non pas la sagesse le commencement de la crainte. L'auteur de *la Montée du Carmel*, n'ignorait pas que la sagesse, à l'opposé de la crainte est une perfection absolue, *simpliciter simplex*, qu'elle se trouve en Dieu, en qui nulle crainte ne saurait exister. Et comment un des plus grands mystiques catholiques, aujourd'hui Docteur de l'Église, aurait-il pu oublier que l'énumération des dons chez Isaïe, qui commence par la sagesse et finit par la crainte, est descendante, et non ascendante? Il aurait fait preuve de bien peu de sagesse en intervertissant complètement l'ordre des dons, l'échelle des valeurs, contre l'enseignement traditionnel le plus clair et une foule de textes de saint Augustin et et de saint Thomas partout cités. On ne pourrait attribuer à saint Jean de la Croix une doctrine si contraire à la tradition que sur le témoignage indiscutable des textes. Examinons si le passage où le P. H. a cru voir que le don de crainte est le don suprême, et le don de sagesse le moins élevé, contient une telle opinion.

Selon la traduction nouvelle de Dom Ph. Chevallier 1^er^ vers de la strophe 17^e^ (26^e^ chez Hoornaert) : voici le contenu du texte : « Dans le cellier secret... est le suprême degré du plus intime amour que l'âme puisse atteindre en cette vie; aussi le nomme-t-elle le cellier... le plus secret. Car il en est d'autres moins secrets, tels sont les degrés d'amour par où elle monte jusqu'au suprême; degrés ou celliers, nous pouvons dire qu'il y en a sept. L'âme les possédera tous *dès qu'elle aura en perfection les sept dons du Saint-Esprit* autant qu'elle peut les recevoir : ainsi l'âme vient-elle à tenir *en perfection l'esprit de crainte*, elle a de fait en perfection l'esprit d'a-

mour, car la *crainte, dernier des sept dons,* est filiale, et la crainte filiale *parfaite* vient de l'amour parfait d'un père (por cuanto aquel temor que es el último de los siete dones es filial y el temor perfecto de hijo sale de amor perfecto de padre); si bien que l'Écriture divine, pour dire d'un juste qu'il est parfait en charité, dit de lui qu'il craint Dieu. Par exemple Isaïe, xi, 3, annonçant la perfection du Christ, a dit : « replebit eum spiritus timoris Domini », et saint Luc, ii, 25, dit de saint Siméon qu'il craint Dieu, « erat vir justus et timoratus ».

Certes ni dans ce texte, ni dans aucun autre, saint Jean de la Croix pas plus que saint Luc, pas plus qu'Isaïe, ne soutient que le don de crainte est le don suprême; mais il dit, ce qui est très thomiste, que tous les *habitus infus* connexes avec la charité (les vertus infuses et les sept dons) grandissent ensemble comme les cinq doigts de la main (I^a II^{ae}, q. 66, a. 2), et que le don de crainte n'est *parfait* dans une âme que si en elle la charité et le don de sagesse sont parfaits.

Il n'est donc nullement affirmé dans ce texte du *Cantique spirituel* que le don de crainte est le don suprême, supérieur à celui de sagesse. L'affirmation du P. H. est purement gratuite. *El último de los siete dones* signifie *le dernier* des sept dons, ni plus, ni moins. Et pour savoir si le *dernier* signifie le plus excellent ou le moins excellent, il faut s'en rapporter au contexte, comme aussi à tout ce qui est dit dans le *Cantique spirituel* de la sagesse et de la contemplation, et au graphique de *la Montée,* où la crainte est le plus bas des dons, et la sagesse le plus élevé, comme dans l'énumération descendante d'Isaïe et la doctrine constante de saint Augustin et de saint Thomas.

Nous sommes donc fondés à maintenir ce que nous avons dit (*op. cit.*, t. II, p. 879) : « Le Docteur angélique a une autre manière de procéder et de s'exprimer; il suit la méthode abstraite et spéculative, il dégage de la vie spirituelle concrète les grandes lois générales... Saint

Jean de la Croix, au lieu d'être un théologien spéculatif, qui cherche à harmoniser les données de la Révélation avec celles de la saine philosophie, est un grand contemplatif qui donne plus de temps à l'oraison qu'à l'étude, qui passe souvent des nuits entières en une contemplation très pure, très aimante, finalement traduite en un Cantique spirituel... Aussi, au lieu d'*abstraire* de la vie spirituelle concrète les notions et les principes... et de faire des *traités distincts* de la grâce, de la foi, de l'espérance, de la charité, il fait plutôt l'inverse : *il réunit* ces notions et ces principes tels qu'ils se trouvent appliqués dans le concret de la vie spirituelle parfaite... Saint Thomas montre la nature et les propriétés des vertus théologales... Saint Jean de la Croix fait voir leur progrès jusqu'à leur plein épanouissement... Par là ces deux doctrines, à raison même de la différence des points de vue et des méthodes..., s'éclairent mutuellement... Ainsi saint Jean de la Croix nous apprend beaucoup, il montre ce qui est contenu virtuellement en plusieurs principes admirablement formulés par saint Thomas ».

Après l'avoir fréquenté depuis de longues années, il nous paraît très supérieur à ce qu'en pensent quelques théologiens qui l'ont peu approfondi. Nous croyons même que peu de commentateurs de saint Thomas ont saisi comme lui l'élévation de certains principes de la Somme théologique qui touchent plus directement la spiritualité, le mystère de la Croix, l'union à Dieu, l'esprit de foi et la perfection de la charité. Or c'est là ce qui nous intéresse en son œuvre. Pour entendre profondément ces principes supérieurs, certaines dispositions d'esprit sont requises que ce très grand contemplatif possédait, bien sûr, à un très haut degré. Aussi ne saurait-on parler de lui qu'avec un très grand respect en se rappelant qu'il connaissait ce dont il parle autrement mieux que nous.

C'est ce que tous ne comprirent pas lors de la publica-

tion de ses œuvres. Les premiers scolastiques venus, en lisant pour la première fois saint Jean de la Croix, vinrent lui faire la leçon sur les points les plus secondaires. Ses défenseurs se crurent alors obligés d'ajouter à son texte des paraphrases, qu'on supprime aujourd'hui, comme sur un édifice ancien on enlève un badigeon ajouté après coup, qui ne saurait lui convenir.

En déclarant saint Jean de la Croix *Docteur mystique*, l'Église nous montre maintenant ce que nous devons lui demander et quelle lumière il apporte aux âmes intérieures. Notons enfin que saint Jean de la Croix ne dit pas dans le Prologue de la *Montée du Carmel* qu'il s'adresse seulement à quelques membres de son Ordre, ramené aux traditions primitives ; c'est principalement pour eux qu'il écrit; mais il ajoute : « Je veux donner une *doctrine substantielle et solide qui s'adresse aux uns et aux autres*, à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit » par la voie étroite. Comme l'a dit très justement le P. Louis de la Trinité, C. D., dans une excellente brochure parue dernièrement : « il veut mener les contemplatifs à la plus haute union, par le chemin le plus direct. »

*
* *

Saint Alphonse s'oppose-t-il à cette doctrine?

De cette doctrine de saint Jean de la Croix, conforme, nous en avons la conviction, aux principes les plus élevés formulés par saint Thomas, saint Alphonse de Liguori s'éloigne-t-il et s'éloigne-t-il autant qu'on l'a plusieurs fois prétendu? Telle est la question que nous avons voulu résoudre en parlant de saint Alphonse dans l'ouvrage en question, 6e partie, ch. II.

« Les quarante pages de ce chapitre n'infirment en rien, nous dit-on, l'exposé si bien documenté et si complet que le R. P. Keusch, C. S. R., nous a donné dans *La*

Vie Spirituelle (juin 1927, Supplément) de la pensée de saint Liguori. »

Nous n'avons jamais voulu « infirmer » les conclusions du P. Keusch, il le sait fort bien lui-même, et en plusieurs conversations il nous a redit ce qu'il avait déclaré dans son ouvrage *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori* (3e éd., p. 296, not. 814), qu'il n'est pas impossible de concilier la doctrine alphonsienne avec celle que nous avons exposée dans *La Vie Spirituelle* (1).

La différence est minime entre le P. Keusch et nous. Il écrit : « Saint Alphonse n'éteint pas les grâces mystiques, au contraire il les fait désirer, mais seulement par les âmes qui sont prévenues par les invites de Dieu. » Nous en avons convenu, en disant p. 697 : « On reconnaît là, au point de vue *pratique* de la direction, la grande prudence de saint Alphonse... En cela, tout directeur, en présence surtout de jeunes imaginations, doit l'imiter... N'oublions pas cependant qu'il évitait les deux extrêmes. Il savait qu'il ne faut intervenir ici, *ni trop tôt, ni trop tard*; il disait que parfois « Dieu nous appelle sans être entendu de nous ». Son attention surnaturelle lui faisait découvrir chez ses dirigés « les invites de Dieu » dès qu'elles commençaient, tandis que bien des directeurs ne les découvrent que beaucoup plus tard ». En affirmant cela, nous ne croyons pas vouloir retrouver chez les grands théologiens notre propre pensée; mais nous cherchons à montrer la pensée vraiment traditionnelle qui se trouve chez eux, avec des nuances diverses sans doute, qu'il s'agisse soit de son énoncé, soit plus encore de son application pratique.

Le P. H. nous dit que les textes de saint Alphonse que nous avons allégués ne peuvent rien contre des affirmations aussi nettes que celle-ci : « Ut anima perfectionem attingat, non est necessaria unio passiva » (*Praxis Conf.*,

(1) Nous avons cité ce témoignage dans *l'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. II, p. 706.

c. 9, n. 136). Il cite pourtant lui-même sitôt après un autre texte de saint Alphonse où il est dit : « Illae gratiae quae sunt uniformes, ut sunt notitiae confusae et generales et tactus divini, qui *uniunt animam Deo*, non sunt rejiciendae, imo *possunt humiliter expeti et desiderari, ut magis magisque Deo uniatur et in suo sancto amore solidetur*. » Il est vrai que pratiquement saint Alphonse ne conseille ce désir explicite qu'aux âmes déjà prévenues des « invites de Dieu ». Mais il tient fermement que, *la perfection se trouvant dans l'union à Dieu, elle est d'autant plus grande que cette union est plus intime*. Si donc il convient que toutes les âmes ferventes désirent être toujours plus unies à Dieu, et affermies dans son amour, *ut in suo sancto amore solidetur*, il convient aussi par suite qu'elles désirent implicitement les grâces capables de produire ce progrès dans l'union et cet affermissement de l'amour. En cela nous sommes bien d'accord avec le P. Keusch, comme nous l'avons montré p. 705-708.

De plus, nous avons établi (ibid.) que saint Alphonse considère, à la suite de saint Jean de la Croix, *la purification passive des sens*, qui est déjà un état passif, comme *nécessaire à la sainteté*. Et nul ne saurait dire qu'il ait nié la nécessité de la purification passive de l'*esprit* pour arriver à cette pleine perfection de la vie chrétienne, qui se trouve dans l'union transformante. Il dit au contraire (*Praxis*, c. 9) : « Avant l'union, après le recueillement passif et la quiétude, Dieu fait généralement passer l'âme par la purification passive de l'esprit. C'est une lumière divine qui fait reconnaître à l'âme son néant » et la confirme ainsi dans l'humilité et les autres vertus. Nous avons cité ce texte et plusieurs autres dans l'ouvrage indiqué p. 706-711 ; et nous maintenons avec le P. Keusch que la doctrine de saint Alphonse n'est nullement inconciliable avec celle de saint Jean de la Croix, quoiqu'il ne procède pas selon la même méthode (1). On ne saurait trou-

(1) Rappelons que si saint Alphonse dans la *Praxis*, n° 127, a dit

ver dans les œuvres de saint Alphonse la négation de cette proposition : « *la pleine perfection* de la vie chrétienne comporte *l'union passive*, ou l'exercice éminent des trois vertus théologales et des dons du Saint-Esprit, qui les accompagnent ».

*
* *

Quelques remarques sur l'imperfection

En terminant, le P. H. fait un certain nombre de remarques relatives à l'*imperfection*, qu'il identifie avec le péché véniel. Ces remarques ne sont pas nouvelles ; ce sont celles que nous avons déjà longuement examinées dans l'ouvrage cité (t. I, p. 360-390). Nous maintenons que le *moindre bien* n'est pas un *mal*, mais que tous doivent *tendre* à la perfection de la charité, chacun selon sa condition, sans être pour cela *obligés* à chaque instant au *maximum de générosité* moralement possible *hic et nunc*. Il y a ici un certain jeu, une certaine zone, où Dieu nous laisse quelque liberté, et l'on n'a jamais démontré qu'une *moindre générosité* soit un péché véniel ou un mal. Les preuves qui établissent le contraire gardent toute leur valeur (1).

en passant : « dans l'état passif, l'âme *ne mérite pas*, parce qu'elle n'opère pas, mais reçoit seulement », c'est, comme nous l'avons montré (p. 717), qu'il reproduisait ici l'enseignement de théologiens mystiques de son temps tombés aujourd'hui dans l'oubli. Un peu plus loin au contraire, parlant conformément à saint Thomas, à saint Jean de la Croix, à sainte Thérèse, il a écrit : « Dans l'oraison (passive) de quiétude, la volonté est comme liée, car elle ne peut *aimer* d'autre objet que Dieu, qui l'attire à lui » (*Praxis*, n° 134). Et donc dans cet état passif, la volonté opère, elle aime et librement, par suite elle *mérite*.

Si donc la perfection chrétienne est dans l'union à Dieu, elle est d'autant plus grande que cette union est plus intime et plus méritoire.

(1) Si tout acte *moins généreux* en soi et pour nous était un péché véniel, le vœu du plus parfait serait inutile, puisque chacun serait déjà tenu au plus parfait pour lui *hic et nunc*. Si l'on répond à cela que ce vœu n'est pas inutile, car il est plus parfait de faire une chose

On nous objecte que l'acte *moins généreux* que celui que nous pourrions accomplir *hic et nunc* est bon par son objet, mais non par son intention ou sa fin. — Nous avons répondu : oui, si cette intention préfère le délectable à l'honnête; non, si cette intention elle-même se porte encore sur un *bien honnête*, quoique moins généreusement aimé qu'on le pourrait. Dans ce second cas l'acte reste bon et par son objet, et par sa fin, et par les circonstances, quoique *moins bon* qu'un autre que nous pourrions *hic et nunc* accomplir.

avec vœu que sans vœu, il s'ensuivra, dans la théorie dont nous parlons, que toute âme fervente devra faire ce vœu du plus parfait; autrement ce serait de sa part moindre générosité, et donc d'après la théorie péché véniel.

Le P. H. dit insuffisante notre analyse de l'imperfection; nous croyons au contraire que l'*opinion opposée ne note pas assez attentivement toutes les nuances des actes humains*, lorsqu'elle confond toute moindre générosité avec le péché véniel. Il y a bien des degrés dans la vertu, et ce qui est *moins bon* en soi et pour nous n'est pas nécessairement *mal*.

Nous maintenons que le séminariste qui, séduit par les charmes du monde, quitte le séminaire, *descend* et préfère le délectable à l'honnête, tandis qu'il n'est pas de même du tout de celui qui, après avoir monté par un chemin direct et pénible, qu'il suivrait encore s'il était plus généreux, *continue de monter* par un chemin en pente douce; il ira moins vite, il arrivera moins haut peut-être, mais il ne descend pas. Quand on nous fait une injustice, il arrive que nous péchons par irritation, mais il se peut aussi que nous demandions avec calme une légitime réparation; il serait souvent plus parfait de pardonner sans rien exiger, mais *le mieux* ici n'est nullement obligatoire ni *sub gravi*, ni *sub levi*. Telle est, nous l'avons montré (op. cit., t. I, p. 387), la doctrine de saint Thomas : I^{a} II^{ae}, q. 108, a. 4; II^{a} II^{ae}, q. 113, a. 1, ad 1. Il dit aussi dans son Commentaire *in Matthaeum*, XIX, 11 : « L'homme est tenu *d'aspirer au meilleur*, mais il n'est pas tenu de l'accomplir *hic et nunc* » (cf. op. cit., p. 381).

On ne peut soutenir également que lorsque saint Thomas dit sans qualificatif *homo tenetur*, ou *non est licitum*, il s'agit toujours de péché mortel. On sait en effet que dans la Somme, à la question du mensonge, il a écrit : « *non est licitum* mendacium dicere, ad hoc quod aliquis a quocumque periculo aliquem liberet. » Il est *défendu* de mentir même pour sauver la vie de quelqu'un; si cependant on le fait, ce ne sera pas un péché mortel. Cf. II^{a} II^{ae}, q. 110, a. 3, ad 4; q. 43, a. 7, ad 5.

N'opposons pas trop la morale de la loi et celle des vertus, car la considération des vertus, loin d'exclure celle des préceptes et des conseils, doit lui être unie, puisque l'acte vertueux est spécifié par l'objet, *in esse moris, prout subest regulis morum*, par l'objet conforme aux préceptes ou aux conseils en sauvegardant la distinction de ceux-ci.

Ne confondons pas le *moindre bien en soi* avec ce qui est *mal en soi*, ni *le moindre bien pour nous* avec ce qui est *mal pour nous*.

Il reste pourtant que les actes bons imparfaits ou *remissi*, tout en étant méritoires, laissent facilement apparaître des *inclinations désordonnées* contre lesquelles il conviendrait de réagir davantage pour tendre plus généreusement à la perfection. C'est une des raisons de la nécessité des purifications passives dont parle saint Jean de la Croix. Mais ce serait une erreur de croire que celles-ci n'ont leur raison d'être que dans le péché actuel et ses suites, elles sont aussi nécessaires à cause de certaines tendances ou dispositions habituelles, suites du péché originel, qui n'existeraient pas dans l'état de nature intègre, ou encore à cause de certaines inclinations, suites d'un manque d'éducation première, en un mot à cause de la condition infime, basse, grossière de la créature, en regard de l'union très intime à laquelle Dieu veut la conduire; et c'est ce qui explique que ces purifications passives portent non seulement sur nos actes, mais surtout sur nos facultés et sur le fond de nos facultés (1). Telle est la doctrine de l'auteur de la *Nuit obscure*, et qui pourrait affirmer qu'elle n'est pas conforme aux principes énoncés par saint Thomas? Elle montre admirablement, au contraire, ce qu'ils contiennent dans leur virtualité et leurs plus hautes applications.

(1) Voir sur ce point la très remarquable étude du P. Osende, O. P., *Les Étapes de la Vie Intérieure*. Extrait de *La Vie Spirituelle* (1921), p. 6 et sq.

*
* *

L'union passive et la pleine perfection de la vie chrétienne

Pour conclure, revenons à l'union à Dieu et disons que, d'après les principes de saint Thomas et la doctrine de saint Jean de la Croix, nullement contredite par saint Alphonse : 1° *L'union passive est plus union que l'union active*; elle a quelque chose de plus intime, de plus fort, qui vient de l'action plus profonde de Dieu en nous, l'âme lui est plus *soumise*, livrée, captivée, et pleinement donnée. Par suite, cette union se rapproche plus de la pleine perfection de la vie chrétienne. Elle a été *préparée* ordinairement par une union active très sérieuse, et elle est toujours suivie d'une union active plus intense.

2° *L'union transformante est la plus parfaite union possible avec Dieu sur terre*, parce qu'elle ressemble le plus à l'union du ciel. Or la pleine perfection est dans l'union à Dieu la plus intime, qui tient le plus de celle du ciel. La pleine perfection de la vie chrétienne est donc dans l'union transformante.

3° *De plus, c'est aux fruits qu'on juge l'arbre, et les fruits de l'union passive sont meilleurs*, donc l'arbre est plus parfait, ou l'union passive est plus parfaite et elle a raison de cause par rapport à l'union active qui la suit.

On dira peut-être : Il suffit des fruits pour juger d'une âme. — Oui, mais alors vous portez un jugement *d'ordre tout pratique* sur cette âme individuelle à diriger, et vous refusez de faire œuvre de philosophe et de théologien, car vous ne remontez pas à la cause. Si vous y remontez, vous verrez que l'union active est généralement condition ou disposition préalable de l'union passive et ensuite effet. On comprend dès lors que saint Alphonse, considérant les choses *pratiquement*, estime que l'union active est la seule dont les âmes, non encore prévenues des invites de Dieu, aient à se préoccuper pour y entrer et s'y maintenir, l'union passive ne dépendant pas d'elles, sinon quant à

sa préparation ou disposition préalable, qui est précisément l'union active elle-même.

A ces conclusions, que nous avons rédigées en collaboration avec un théologien de nos amis, on pourrait faire une objection :

Est-il *plus parfait* pour l'âme d'être unie à Dieu sans en avoir conscience, que de l'être autrement? En d'autres termes, la connaissance *quasi expérimentale* de l'union à Dieu est-elle comme *accidentelle* par rapport à la perfection et une sorte d'épiphénomène, un luxe, ou bien est-elle *partie essentielle* ou au moins intégrante de la perfection?

Si elle n'est qu'un épiphénomène, un luxe, elle entrera facilement dans la catégorie des faveurs accidentelles, qui excitent l'âme à une perfection active plus intense, mais ce sera tout.

Si, au contraire, elle est partie essentielle ou au moins intégrante de la perfection, elle appartient à l'ordre de la grâce sanctifiante, ou grâce des vertus et des dons.

A cela nous répondons : Sans doute le vrai contemplatif ne fait pas d'*acte réflexe* sur sa contemplation, il la troublerait ainsi, mais il ne l'ignore pas. *La perfection d'un être intelligent et libre* est *consciente*, comme le montre saint Thomas en définissant la béatitude, pour nous dire ce qu'est la béatitude de Dieu. Dès lors, de tous les états d'âme, celui qui apportera à l'intelligence et à la volonté une *prise de possession plus parfaite et plus consciente de Dieu* sera un état lui-même plus parfait, et c'est le cas de l'union passive.

L'enfant qui dort sur le sein de sa mère lui est uni sans s'en rendre compte, mais, s'il s'éveille, prend conscience de cette union, elle devient plus parfaite et véritablement humaine. S'il s'agit de nos rapports intimes avec Dieu, l'*union active*, pour ainsi dire *inconsciente* (c'est-à-dire dénuée de cette connaissance quasi expérimentale propre à l'union passive), est donc *imparfaite* comme union de deux esprits. La communion de deux esprits demande

conscience de l'union. Dans l'union active, il y a par un raisonnement fondé sur des signes une haute probabilité de l'union, mais non pas conscience de l'union réelle par cette connaissance *quasi expérimentale*, dont a parlé souvent saint Thomas à propos du don de sagesse, et dont parle saint Jean de la Croix à propos surtout de l'union transformante.

Confirmation : Dans le ciel l'union de l'âme béatifiée est-elle principalement passive ou active?

Elle est encore active en ce sens qu'il y a encore un certain exercice des vertus pour faire la volonté de Dieu, sans nouveau mérite d'ailleurs. Mais l'union se trouve *principalement* dans la vision béatifique et l'amour qui en résulte, *connaissance et amour infus et passifs* s'il en est, bien que toujours vitaux et parfaitement spontanés, quoique supralibres.

L'union passive de la terre apparaît donc comme celle qui ressemble le plus à celle du ciel, comme son prélude normal, et l'union active apparaît comme une préparation aux deux, en même temps qu'elle nous mérite la vie éternelle. Sur ce point capital les maîtres que nous avons cités nous paraissent véritablement d'accord.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Une synthèse mystique :

« L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus »

Le nouvel ouvrage, que vient de publier sous ce titre (1) le P. Garrigou-Lagrange, constitue, malgré certains défauts de composition et d'unité, plus apparents que réels, une véritable synthèse de théologie mystique. Déjà son précédent travail : *Perfection chrétienne et Contemplation*, présentait ce caractère synthétique, et plusieurs des questions qu'il étudie ici à fond y avaient été déjà traitées. Il avait d'une façon magistrale posé le problème mystique, montré l'importance des doctrines maîtresses de saint Thomas d'Aquin sur l'essence de la grâce, la surnaturalité essentielle de la foi, les vertus morales infuses, les dons du Saint-Esprit et leur mode d'activité suprahumaine, la pleine perfection de la vie chrétienne qui consiste essentiellement dans l'épanouissement de la charité commandé par le premier précepte. Il avait montré qu'ainsi entendue, la perfection est d'ordre nettement mystique et qu'on ne saurait l'atteindre sans subir les purifications passives, sans traverser, dans la nudité de l'esprit, « l'horrible nuit de la contemplation ». Il s'était appliqué à distinguer de tous ses éléments accidentels l'essence intime de la contemplation, à en marquer les étapes et les degrés, à définir le rôle qu'y jouent les dons, particulièrement le don de sagesse. Il avait posé le problème de l'appel universel ou restreint à la contemplation, et expliqué pourquoi si peu

(1) *L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus*, étude de théologie mystique sur le problème de l'amour et les purifications passives, d'après les principes de saint Thomas d'Aquin et la doctrine de saint Jean de la Croix, par le P. Rég. Garrigou-Lagrange, 2 vol. pagination continue, 916 pp. Aux Éditions du Cerf, Juvisy.

parviennent, de fait, à ce qui n'est pas en soi un privilège et un luxe, mais la simple plénitude de la vie chrétienne.

Toutes ces questions ayant été résolues avec une précision que leur vitale importance exigeait rigoureuse, il fallait, puisque la charité est l'essence de la perfection et que le précepte de l'amour oblige sans mesure, reprendre à fond le problème de l'amour et montrer en détail comment l'âme entièrement fidèle arrive à la perfection, aux dernières consommations de la charité, à l'union transformante où elle est « tout amour ».

C'est tout le sujet du nouveau livre, de plus de 900 pages, que nous présentons au lecteur. Il est divisé en six parties qui étudient respectivement : *L'amour de Dieu pour nous, la réponse qu'il demande et le mystère de la Croix. — L'amour de Dieu et la mortification. — Les lois du progrès de l'amour de Dieu; — Les croix de la sensibilité et l'entrée dans la voie illuminative. — Les croix de l'esprit. — La vie d'union par Jésus et Marie.*

Le titre très explicite de la première partie suffit à en indiquer le riche contenu. Les œuvres de l'amour créateur et sanctificateur, l'amour du Verbe incarné et rédempteur dans les mystères de la vie et de la mort, dans l'Eucharistie, sont tour à tour rappelés. L'auteur montre ensuite comment notre amour doit imiter les caractères de l'amour du Christ pour nous : efficacité, générosité, jusqu'au sacrifice. Le grand privilège des amis de Dieu est l'habitation permanente en eux de la sainte Trinité. La nature de cette présence spéciale, à la fois substantielle et objective, est expliquée de la même façon que par le P. Gardeil dans la troisième partie de son grand livre : *Structure de l'âme et expérience mystique.* Pour mettre en plus vive lumière l'immense amour du Christ crucifié, le P. Garrigou-Lagrange s'inspire surtout des belles questions de saint Thomas sur la Passion et aussi des admirables entretiens du dominicain Louis Chardon, l'un des plus grands mystiques du XVII[e] siècle, dont M. Bremond a fait revivre si heureusement la figure et la doctrine dans la *Métaphysique des saints.* C'est la plénitude de grâce qui cause en Jésus-Christ l' « inclination vers la Croix » et la souffrance la plus terrible peut coexister en lui avec la joie béatifique. Difficile problème, ou plutôt profond mystère, sur lequel le Docteur angélique et, s'inspirant de lui, l'auteur de la *Croix de Jésus,* jettent de pénétrants regards.

Chardon a dit aussi comment le corps mystique comme tel est engagé par l'amour dans les mystères de la Croix. Toute cette belle doctrine est clairement résumée par le P. Garrigou-Lagrange, qui cite abondamment les sources.

Le plus neuf dans cette partie est l'étude du second chapitre sur le problème de l'amour. Richard de Saint-Victor et, dans une certaine mesure, saint Bernard se font de l'amour une conception essentiellement extatique, ils le fondent plutôt sur la distinction des personnes que sur la nature même de celui qui aime. A l'encontre, saint Thomas, sans méconnaître certes que l'amour fait sortir de soi, voit dans toute nature créée une inclination primordiale à s'aimer soi-même, mais en se subordonnant à Dieu et donc à aimer Dieu plus que soi. En nous élevant, dans l'ordre surnaturel, à l'amitié de charité, Dieu nous fait une miséricorde absolument gratuite, que rien en nous n'exige, mais la grâce et la charité n'ont pas à détruire ou à bouleverser, ni même à rectifier les tendances fondamentales de la nature humaine, car celles-ci sont initialement droites. Ce n'est pas l'homme considéré dans les tendances profondes de son être qui doit mourir, mais le vieil homme qui doit se mortifier.

> La doctrine de saint Thomas s'élève au-dessus de ces erreurs contraires (le naturalisme pélagien, le pseudo-supernaturalisme de Baïus), elle montre admirablement l'harmonie de la nature et de la grâce, sans porter le moins du monde atteinte à la gratuité et à l'élévation de celle-ci. Il y a selon lui une inclination naturelle primordiale, qui nous porte à aimer Dieu auteur de la nature plus que nous; cette inclination est certainement atténuée par le péché originel et par nos péchés personnels, dont les suites exigent une purification parfois violente par la mortification et la croix. Mais au terme de cette purification l'harmonie initiale, qui était dans la nature, œuvre de Dieu, apparaît transfigurée dans l'amour surnaturel de Dieu auteur de la grâce, préféré à toute créature et à nous-mêmes. La grâce ne détruit pas la nature prise en soi; elle détruit seulement le péché et ses suites, et elle élève la nature à un ordre infiniment supérieur, où les aspirations naturelles les plus profondes sont non seulement comblées, mais dépassées par la vision surnaturelle immédiate et éternelle de Dieu, aimé pour lui-même et plus que nous. (p. 149-150)

J'ai analysé cette première partie avec quelque détail en raison des beaux aperçus dogmatiques qu'elle contient et

parce qu'il s'agit des fondements de la doctrine mystique. La seconde partie explique les motifs qui rendent la mortification nécessaire. Les suivantes contiennent l'exposé très fidèle de la doctrine de saint Jean de la Croix dans la *Subida* et la *Noche oscura*. C'est en dire l'intérêt et la beauté. Il faut lire parallèlement le Docteur mystique et son interprète. Le texte du saint fera mieux saisir la portée des explications du théologien, en même temps que celui-ci aidera à comprendre le Docteur de la contemplation.

On peut estimer que la dernière partie de l'ouvrage qui traite de la vie d'union est un peu écourtée comme description des hauts degrés de l'oraison surnaturelle. Il est vrai que le titre même explique cette limitation, les sommets de l'union mystique étant envisagés dans ce livre moins en eux-mêmes, que comme le terme vers lequel acheminent les « purifications passives ». Toutefois on aimerait trouver là un exposé proportionnellement aussi développé de la *Vive Flamme d'amour* et du *Cantique spirituel*. En revanche, des chapitres excellents sur l'exemplaire suprême de la vie d'union : l'âme humaine du Sauveur, roi des intelligences et des cœurs, sur le mystère du saint sacrifice de la messe, substantiellement identique à celui de la Croix qu'il perpétue, sur la très sainte Vierge, modèle de vie réparatrice, et saint Joseph, exemplaire de la vie cachée, à qui sa mission exceptionnelle a valu le privilège d'une transcendante sainteté.

L'épilogue fait ressortir la signification du dessein tracé par saint Jean de la Croix au début de la *Montée* du Carmel pour représenter le sentier de la perfection qui seul conduit au plein épanouissement des voies illuminatives.

Notons ici que ce « poème graphique, déplorablement empâté par l'académisme méticuleux du copiste, mais dont le premier jet était d'une qualité très pure et très émouvante », vient d'être interprété par Jacques Maritain en des pages d'une très grande beauté : *Todo y nada*. L'enseignement de saint Jean de la Croix, cet « enseignement d'une plénitude incomparable et qui transcende toute philosophie », y est résumé tout entier, et non trahi. J'ai dû me retenir pour ne pas en transcrire ici de longs extraits afin de donner moi-même une idée de la doctrine du saint que le P. Garrigou-Lagrange expose.

J'ai intitulé cette note : Une synthèse mystique. Je ne

crois pas qu'après lecture de l'ouvrage du P. Garrigou-Lagrange, personne puisse lui dénier ce titre. Et pourtant il reste à émettre le vœu que le P. Garrigou-Lagrange nous donne un jour un travail d'ensemble, où il fondrait en un seul tout organique, le contenu de son précédent ouvrage et de celui-ci, et aussi les résultats d'un enseignement qui se poursuit avec succès et les fruits d'une expérience de directeur d'âme qui s'enrichit chaque jour.

L'Amour de Dieu et la Croix de Jésus, *Perfection chrétienne et Contemplation*, ne seraient plus alors que des travaux d'approche, des ébauches d'une *Somme de théologie mystique*, qui couronnerait dignement l'œuvre du professeur de l'*Angelico*.

Fribourg. Albertinum.

B. Lavaud.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

La spiritualité du Vénérable Père Passerat

de la Congrégation du T.-S.-Rédempteur (1772-1858)

Une « *Vie du Vénérable* » a paru en 1924. La librairie Téqui a publié, en 1929, un autre volume intitulé : « *L'âme du V. P. Passerat* », dû à la plume du P. Gautron (in-8 de v-260 pages), et où l'auteur a voulu « dégager la doctrine fondamentale et les vertus qui caractérisent la vie intérieure du Vénérable »; « après l'histoire de sa vie, celle de son âme ».

A vrai dire, on a quelque peine à dégager quelque chose. Le livre se présente comme une série de chapitres et de paragraphes, sous lesquels on a rangé tous les morceaux, paroles ou faits, qui se rapportent aux vertus pratiquées par le Saint. Il est assez laborieux, pour le lecteur, de dégager, de tous ces matériaux accumulés, une caractéristique, une méthode de vie spirituelle; impossible aussi de mettre l'accent sur un des dons du Saint-Esprit qui aurait dominé.

Autant que l'on peut en juger, le P. Passerat relève de l'école ascétique et de ses méthodes. L'orientation de sa vie porte principalement, et tout le long de son existence, sur le péché qu'il faut fuir, dont il faut avoir la haine comme d'un obstacle au ministère apostolique, et sur la nature qu'il faut vaincre par des efforts continus et vigoureux. Il définit la vie intérieure en ces termes : « Vivre de la vie intérieure, c'est maîtriser nos passions, nos vices, nos mauvaises inclinations; c'est ne nous servir de nos sens que d'après les lumières de la raison éclairée par la Foi. Ainsi nous pratiquons l'Évangile et nous imitons Jésus-Christ » (p. 64). « La vie intérieure, écrit-il, est une haine continuelle de soi-même. Elle consiste à combattre nos mauvaises inclinations, d'une volonté décidée, efficace, entière » (p. 65). « Soyons donc vertueux et pieux; fuyons les séductions du monde; mortifions nos penchants déréglés; supportons les maladies, les mépris, les peines, les persécutions » (p. 66). Il répète à satiété : « Les vertus s'acquièrent à la pointe de l'épée. De la résolution ! de la résolution ! Dieu nous aide dès qu'il nous voit résolus » (p. 68). « C'est par les *actes*, et non par le sentiment ou même par la prière seule, qu'on devient vertueux » (p. 69).

Par ces citations, on voit assez à quelle école il appartient. Cette orientation fondamentale permet de prévoir les paroles évangéliques qu'il exploitera davantage : *Si quis vult venire post me... Violenti rapiunt...* On devine la place qu'il donnera à la pénitence, à la mortification, au détachement, à l'humi-

lité... *Agere contra...* Se vaincre... Vaincre ou mourir... Il préconisera l'examen particulier. On retrouvera cette méthode et tous ses procédés dans sa prédication, dans sa direction. C'est un magnifique entraîneur. Il fait des volontés qui forgeront leur vertu à coups de marteau. Il fait des soldats et les mène à la victoire sur eux-mêmes et sur le mal. « *Fit fabricando faber.* C'est en forgeant qu'on devient vertueux » (p. 69). Peut-être y a-t-il, dans cette belle vie, prédominance des dons de Crainte, de Force, de Piété.

On ne trouvera pas chez le P. Passerat, comme chez tant de mystiques, l'obsession de l'amour. Il marche vers Dieu, pour ainsi dire, à reculons, face aux ennemis, aux obstacles, contre lesquels il lutte sans merci. Il fait le vide en soi-même, pour que Dieu prenne toute la place.

Évidemment, puisqu'il est arrivé à une sainteté éminente, et que l'Église s'apprête à le canoniser un jour, on trouvera dans sa vie les étapes essentielles et nécessaires des trois voies, les purifications passives après les purifications actives (pp. 130-131), les étapes de l'oraison (pp. 48 et suiv.), tout le programme de la vie des saints. Mais, à parler en gros, il relève plus de l'ascèse que de la mystique. Et comme l'une mène nécessairement à l'autre, il aboutit à la vie d'union (p. 50). Il n'en est pas moins vrai qu'il diffère, dans la conduite de sa vie spirituelle, de tant d'autres saints, dont l'orientation première et décisive s'est faite dans l'amour, sur Dieu objet d'amour. Ceux-là aussi font le vide en eux-mêmes; mais, si l'on peut dire, avec plus de confiance en la lumière qui chassera les ténèbres, en la chaleur qui chassera le froid. Les résultats sont les mêmes, mais les méthodes ont différé. La prédominance des dons ne sera pas la même dans les manifestations. C'est tout ce que l'on veut dire ici. *Stella differt a stella...* et il y a différentes demeures dans la maison du Père. Dans nos manières de concevoir les choses et de caractériser la vie des saints, nous ne définirons pas le P. Passerat comme nous définissons sainte Thérèse ou sainte Catherine de Sienne.

Il y aura donc un grand profit à lire le livre que nous présentons aux lecteurs de *La Vie Spirituelle.* Ils y trouveront un type de saint énergique, un soldat vigoureux, avec une pointe d'originalité dans son langage et dans ses conduites. Les saints sont variés pour donner des modèles aux variétés de tempéraments, de goûts et d'attraits. La même sève circule en tous et le même but est atteint par des chemins différents.

« *L'âme du P. Passerat* » s'achève par un recueil de quelques-unes de ses Maximes, tirées de ses lettres ou de ses entretiens spirituels.

PAUL ADAM, O. P.

MONOGRAPHIES

(Auteurs et leurs œuvres)

B. Alves Pereira, O. F. M. — *La doctrine du Mariage selon S. Augustin.* — Paris, Beauchesne, 1930, gr. in-8, VI-247.

Étude très sérieuse d'un sujet jusqu'ici peu traité.

M. Schmaus. — *Die psychologische Trinitätslehre des H. Augustinus.* — Münster en Westphalie, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1927, gr. in-8, XXV-431.

Travail dense, mais excellent, traitant la question à fond.

Et. Gilson. — *Introduction à l'étude de S. Augustin.* — Paris, J. Vrin, 1929, gr. in-8, II-352.

Travail hors ligne, indispensable.

J. Mausbach. — *Die Ethik des H. Augustinus.* — Freiburg en Brisgau, Herder et Cie, 2e éd. 1929, gr. in-8, 2 vol. XI-442, VII-431.

Œuvre classique sur la matière.

J. Lebreton, S. J. — *Hist. du Dogme de la Trinité.* — Paris, Beauchesne, 1927, 1928, 2 vol. gr. in-8 : tome I, les Origines, sixième éd. entièrement refondue, IX-694; tome II, de saint Clément à saint Irénée, XXII-701.

Étude approfondie de la matière, un 3e et dernier vol. conduira jusqu'au Concile de Nicée.

Chrys. Baur, O. S. B. — *Johannes Chrysostomus und seine Zeit.* — Munich, Max Hueber, 1929-1930, 2 vol. gr. in-8, XL-330, 411.

Jos. Lortz. — *Tertullian als Apologet.* — Münster en W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1927-1928, gr. in-8, XXIV-398, XI-250.

Travail sérieux et solide, un peu touffu, avec une abondance de notes qui débordent parfois le cadre du sujet.

Études sur saint Augustin, — cahier II du vol. VII des *Archives de Philosophie*, Paris, Beauchesne, — contient : R. Jolivet, S. J. : *Le problème du Mal chez saint Augustin*, p. 1-104. — Ch. Boyer, S. J. : *La preuve de Dieu augustinienne*, p. 105-141. — P. Monnot, S. J. : *Essai de synthèse philosophique d'après le XI^e livre de la « Cité de Dieu »*, p. 142-185. — F. Cavallera, S. J. : *Saint Augustin et le Livre des Sentences*, p. 186-199. — B. Romeyer, S. J. : *Trois problèmes de philosophie augustinienne*, p. 200-243. — L'auteur traite, à propos du livre d'Et. Gilson, de la conception de la philosophie, de l'origine de nos connaissances intellectuelles, et de la Providence divine et la liberté humaine. — R. de Sinéty, S. J. : *Saint Augustin et le transformisme*, p. 244-272.

A Monument to S. Augustine, — Londres, Sheed et Ward, 1930, in-8, 362, — contient : Christopher Dawson : *S. Augustine and his age, I.the dying world, II.the City of God*, p. 11-77. — C. C. Martindale, S. J. : *A sketch of the life and character of S. Augustine*, p. 79-101. — E. J. Watkin : *The mysticism of S. Augustine*, p. 103-119. — J.-B. Reeves, O. P. : *S. Augustine and Humanisme*, p. 121-151. — M.-C. D'Arcy, S. J. : *The philosophy of S. Augustine*, p. 153-196. — Jacq. Maritain : *S. Augustine and S. Thomas Aquinas*, p. 197-223. — B. Roland-Gosselin, O. P. : *S. Augustine's system of morals*, p. 225-248. — Erich Przywara, S. J. : *S. Augustine and the modern world*, p. 249-286. — Et. Gilson : *The future of Augustinian metaphysies*, p. 287-315. — M. Blondel : *The latent resources in S. Augustine's thought*, p. 317-353.

Augustinus, — n° spécial des *Studia catholica*, Nimègue, contient : Crisp. Smits, O. F. M. : *De H. Augustinus als leeraar der genade*, p. 231-252. — H. van Lieshout, O. S. C. : *Wegen van Waarheid bij Augustinus*, p. 253-288. — Fr. Feron : *Augustinus en de Kerk*, p. 289-308. — J. v. d. Grinten : *De Staatsleer van Augustinus*, p. 309-329. — Mgr Jos. Schrijnen : *De ontwikkelingsgang in de taal van Sint Augustinus*, p. 330-343. — Des. Franses, O. F. M. : *Controversen over Augustinus'Belijdenissen*, p. 344-361. — J. de Jong : *S. Augustinus en Jansenius*, p. 362-375.

H. Robbers, S. J. — *S. Augustinus als autoriteit vor de* « materia spiritualis ». — Studia catholica, 1929, nov., p. 31-49.

Alph. Mulders. — *Het ontstaan der menschelijke ziel volgens S. Augustinus.* — Nederl. Kath. Stemmen, Zwolle, 1930, juin, p. 177-181.

Soror Agnes. — *De eenheid van S. Augustinus' de Civit. Dei.* — Studia catholica, 1930, janv., p. 110-126, mars, p. 164-181.

J. Stiglmayer, S. J. — *Das Werke der Augustinischen Confessionen mit einem Opfergelübde besiegelt.* Z.A.M. 1930, n. 3, p. 234-245.

L'auteur explique comment S. Augustin, en écrivant ses *Confessiones*, a accompli un vœu fait à Dieu; d'après le texte du chap. 24 du livre XII : « Vovi tibi (Deus) sacrificium confessionis in his litteris, et oro, ut ex misericordia tua reddam tibi vota mea ».

Franz. M. Sladeerk, S. J. — *Die Selbstkenntnis als Grundlage der Philosophie nach dem hl. Augustinus.* — Scholastik, Freiburg en Brisgau, 1930, n. 3, p. 329-356.

J. Farges. — *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe.* — Paris, Beauchesne, 1929, in-8, xvi-266.

Étude intéressante et bien menée sur la personne et l'œuvre de cet évêque qui représente au III^e^ s. en Orient le courant théologique réactionnaire contre celui des Alexandrins : Clément et Origène.

Marie Comeau. — *La vie intérieure du chrétien d'après les « Tractatus in Joannem » de S. Augustin.* — Rech. de Science relig., 1930, n. 1, p. 5-25, n. 2, p. 125-149.

Étude intéressante, mais qui laisse trop l'impression que S. Augustin plaçait la vie active au-dessus de la contemplation.

J. Lebreton, S. J. — *S. Cyprien et Origène.* — Rech. de Sc. rel., 1930, n. 2, p. 160-162.

L'auteur réfute l'opinion que Lewy avait soutenue dans son livre : *Sobria Ebrietas*, et conclut que rien ne prouve que S. Cyprien aurait connu les œuvres d'Origène.

A. d'Alès, S. J. — *La doctrine d'Origène d'après un livre récent* (le livre posthume d'Eug. de Faye sur Origène). — Rech. de Sc. rel., 1930, n. 3-4, p. 224-268.

J. Lebon. — *Le prétendu docétisme de S. Grégoire le Grand.* — Rech. de Théol. anc. et médiévale, 1929, n. 2, p. 177-201.

Cappuyns. — *Le premier représentant de l'Augustinisme médiéval, S. Prosper d'Aquitaine.* — Rech. de Théol. anc. et méd., 1929, n. 3, p. 309-337.

Rivière. — « *Muscipuli diaboli* », origine et sens d'une image augustinienne. — Rech. de Théol. anc. et méd., 1929, n. 4, p. 484-496.

G. Morin, O. S. B. — *Pour l'authenticité du « de Sacramentis » et de l' « Explanatio Symboli » de S. Ambroise.* — Jahrbuch für Liturgiewissenschaft, vol. VIII (1928), Münster en W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1929, p. 86-106.

Après cet article il serait presque téméraire de douter désormais de l'authenticité de l'une et de l'autre œuvre, c'est-à-dire dans le sens qu'elles seraient des notes prises d'instructions orales de S. Ambroise, mais notes non revisées par lui. Fait qui a des conséquences importantes pour l'histoire de la Liturgie.

Chanoine Despiney. — *Le chemin de la Foi d'après S. Augustin.* — En vente : au magasin du « Pèlerin de Vézelay », Vézelay, 1930, in-12, x-531.

Saint Augustin, — n. 17 des Cahiers de la nouvelle journée, Paris, Bloud et Gay, — contient : M. Blondel : *La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne*, p. 1-20. — Marie Comeau : *L'évolution de la sensibilité de S. Augustin*, p. 21-51. — J. Rimaud : *Le Maître intérieur*, p. 53-69. — J. Chaix-Ruy : *La perception du temps chez S. Augustin*, p. 71-93. — Enrico Castelli : *Le double aspect du problème du mal et S. Augustin*, p. 95-111. — J. de Pange : *La Cité de Dieu*, p. 113-134. — Ch. Boyer, S. J. : *La contemplation d'Ostie*, p. 135-161.

Articles de valeur inégale.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Carolus, episc. Versalien.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguge (Vienne)